volti. Perciò è opportuno, a mio avviso, utilizzare in certa misura la distinzione tra il *sogno*, parola che riassume la costellazione di significati operante nella concezione zambraniana, e i *sogni*, parola riferibile a ciò che comunemente si intende per «sogno» e che certo indica nondimeno le singole, episodiche esperienze di ciò che il sogno è nella sua essenza. Lo statuto dell'essere individuale – in questa dialettica tra la vita e un essere che è nel contempo creatura e trascendenza – è qualcosa di più peculiare di un generico conflitto con se stessi. Lì dove la tradizione aristotelica penserebbe a una potenza che tende alla propria attuazione, dove la tradizione dialettica inaugurata da Hegel e sviluppata da Marx parlerebbe a sua volta di alienazione e di autoalienazione, di estraneazione e di eventuale riappropriazione di sé,[7] la filosofa spagnola individua invece la realtà iniziale del sogno.

Prima di avere o fare dei sogni, è il nostro essere a vivere come sogno. L'essere di ciascuno partecipa alla vita universale essendo anzitutto il sogno di se stesso. È come dire che, quando nasce una bambina o un bambino, un sogno viene al mondo. Per un verso, si può dire che la vita dell'essere umano *è come un sogno* nel senso che per orientarci rispetto alla sua natura invisibile e alla sua provenienza misteriosa possiamo pensarla in analogia con i sogni. Per altro verso, si può anche dire che questa vita *è un sogno* nel senso che, più dei sogni notturni o comunque custoditi nel sonno, essa è realmente «sogno». Attingendo qui a tutte le sue fonti, che lei legge come voci del sapere tragico da Sofocle a Pindaro, dal pitagorismo a Plotino, dalle narrazioni evangeliche a san Juan de la Cruz, da Cervantes a Calderón de la Barca, da Miguel de Unamuno ad Antonio Machado, Zambrano valica i confini di un'interpretazione puramente psicologica e, indicando i tratti costitutivi del sogno stesso, abbozza le linee di un'ontologia della condizione umana.

[7] Anche Zambrano parla talora di alienazione (cfr.PD, 76-81, 87-92 e ST 16, 8) per evidenziare l'estraneità provata dalla libertà del soggetto nei confronti del proprio essere, ma la sua concezione dell'umanizzazione rimane molto distante da quella dialettico-razionale di Hegel o da quella dialettico-sociale di Marx, come si comprende tenendo conto della peculiare prospettiva già delineatasi nel capitolo precedente.

Il *primo* tratto costitutivo del sogno, come avverte sin dal titolo lo studio del 1965, *El sueño creador*, è quello di essere un'*intenzionalità creatrice* che non solo immagina, ma suscita un altro essere futuro. Un essere allo stato nascente, letteralmente una *creatura*, qualcuno che vive già e che però sarà ciò che è in verità solamente nel futuro. Questo tratto attiene al sogno in quanto sogno di Dio. Nel primo capitolo abbiamo visto che, senza rifarsi a una teologia, ma seguendo con pazienza ermeneutica i deliri e le illuminazioni della ricerca umana dell'assoluto, Zambrano considera la questione della divinità reputandola centrale per l'autocomprensione umana, così come la questione dell'origine resta fondamentale per la metafisica. La forza creatrice di Dio, per lei, non è una potenza magica che arbitrariamente suscita o distrugge la vita, è la forza della passione di vedere, di desiderare, di amare l'altro da sé e instaurarlo nella libertà. Dunque il sogno non è un episodio intrasoggettivo, è una relazione d'origine. Vedere e desiderare l'altro prima ancora che appaia, sino a patire in sé questa scelta viscerale: questo è sognare. Così l'apertura dell'Evangelo di Giovanni suona per lei: «In principio era il Sogno». L'inizio della creazione è questo sogno. E quando la creazione appare, ci si accorge di quanto sia incompiuta, ancora iniziale anche dopo la sua comparsa.

Il nostro soprattutto è un essere incompiuto, «un non essere ancora» (SC, 54, 63).[8] In tale provvisorietà tendente al suo superamento in una forma compiuta di vita, l'essere del soggetto umano si muove non tanto in forza di un dispositivo di autoestrinsecazione, quanto perché è l'impasto, ancora rudimentale e iniziale, in cui tutto ciò che siamo – corpo, emozioni, cuore, coscienza, anima, libertà, relazioni – è animato dal fermento del desiderio divino. Se si può dire che in Freud c'è il sogno perché c'è un desiderio che vive in noi – esprimendosi e nascondendosi, in ogni caso operando come energia – per Zambrano c'è desiderio perché in primo luogo c'è stato il sogno di Dio. In un brano di *Delirio y desti-*

[8] Torna qui un legittimo accostamento al pensiero di Ernst Bloch: si veda in particolare la sua delineazione di un'ontologia del non essere ancora nel suo capolavoro *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959, trad. it. di T. Cavallo ed E. De Angelis, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.

no lei fissa così questa consapevolezza che scaturisce dalla sua ricerca antropologica, metafisica e spirituale sull'esilio, sul delirio e sul tendere al compimento.

> La mia vita non è il mio sogno e se la sogno è perché io che la sogno vengo sognato. Dio ci sogna e allora dobbiamo rendere il suo sogno il più trasparente possibile, ridurre l'ombra al minimo, assottigliarla. Dio mi sogna? Sarà possibile realizzare il suo sogno? O, all'opposto, disfare la nascita? Nel primo caso, affronto il giudizio, il suo giudizio; il progetto del mio essere rimane sottoposto alla sua giustizia e deve passare attraverso di essa, davanti a essa. Se invece voglio solo disfare la nascita, posso tradirlo, posso cancellare ciò che Egli voleva che fossi. Siamo figli del sogno, nasciamo da un sogno, dal sogno dei nostri genitori, dal sogno della natura tutta, dal sogno di Dio (DD, 16, 16-17).

La tragedia della vita è fallire nel confermare liberamente il sogno di Dio. O il non vederlo neppure, o il fraintenderlo, sino a eludere la felicità che ci riguardava.[9] L'impulso a disnascere, a disfare la nascita, risponde al tentativo, inconscio o consapevole, di sottrarsi a questa tragedia. L'essere umano proviene da questo sogno, cioè dal quel desiderio totale di una vita vera e felice, quel desiderio assoluto che sorge solo per coloro che amiamo fino in fondo, non tanto per un modello di vita beata agognato per se stessi.

Tutto questo mostra il *secondo* tratto costitutivo del sogno, l'essere una *realtà inaugurale*, non solo un'intenzionalità o un «contenuto» psichico. Per l'autrice si deve studiare il sogno come «fenomeno» in quanto il suo apparire rivela l'essere umano a se stesso, ma occorre procedere rovesciando la via metodologica di Husserl poiché bisogna «conce-

[9] Scrive Borges nella lirica *El remordimiento*: «Ho commesso il peggiore dei peccati / Che possa commettere un uomo. Non sono stato / Felice. Che i ghiacciai della dimenticanza / Possano travolgermi disperdermi senza pietà. / I miei mi generarono per il gioco / arrischiato e stupendo della vita, / Per la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco. / Li defraudai. Non fui felice. Compiuta / Non fu la loro giovane volontà. La mia mente / Si applicò alle simmetriche ostinatezze / Dell'arte, che intesse nullerie. / Mi trasmisero valore. Non fui valoroso. / Non mi abbandona. Mi sta sempre a fianco / L'ombra d'esser stato un disgraziato» (J.L. Borges, «El remordimiento», in ID., *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1996, vol. II, p. 986).

dergli realtà» (ST, 17, 9) anziché metterne la realtà tra parentesi vedendo il sogno stesso solo come oggetto ideale. Siamo nel sogno, questa è la realtà immediata dell'esistenza per come la sperimentiamo; sono la coscienza, la volontà e la libertà a trovarsi costituite da e in tale realtà. Ci siamo ormai spostati dal punto prospettico dischiuso dall'individuazione del primo tratto costitutivo del sogno. Non si tratta più solo del sogno creatore divino, adesso siamo pervenuti a ciò che esso ha creato ponendo le condizioni della sua nascita, siamo giunti a noi e al mondo vivente. Quanto la tradizione cristiana ha immaginato, di volta in volta riconosciuto e frainteso sotto la categoria di creazione è ripensato da Zambrano nella costellazione del sogno. Da questo punto di vista, il sogno è sì creatore, ma è anche realtà creata. Quindi è relazione. Relazione tra Creatore e creature, relazione paterno-materna e filiale. Un'entità onnipotente creerebbe, e basta. Un Dio vivo e appassionato crea facendo nascere, affida il suo sogno alla fragile via della nascita, instaurando la vita di altri esseri nella relazione, suscitando negli esseri umani il nucleo, benché minimo e ancora oscuro, della capacità di amare a loro volta, di essere amorevolmente creativi. Il sogno crea una realtà sognata, ossia un essere che a sua volta è sogno.

Si tratta di una realtà in tensione verso il suo inveramento, una realtà solo germinale, un viaggio esposto al rischio del fallimento. Il sogno divino non prosegue in una sorta di risveglio alla lucidità dell'esecuzione. Dio non è il mago onnipotente che realizza nello stesso attimo ciò che sogna. Anzi, se fosse questa Onnipotenza magica, non avrebbe sogni, ma solo voleri istantaneamente compiuti. Il sogno originario di Colui che ha sentito la gioia per l'unicità riuscita di ognuno e per la comunione dei viventi è appassionato e povero, tutt'altro che potente; non ha i mezzi per garantire la riuscita di *ciò* che ha sognato, né vuole vanificare la libertà di *chi* è stato sognato. Infatti il *ciò* è un *chi*, non un oggetto plasmabile fatto di una materia grezza. Il sognatore ha dinanzi a sé una materia anomala e poco definita, una sostanza paradossale e indocile, fluida e persino autonoma: l'essere creatura trascendente tipico del soggetto umano. Il suo essere sognato da Dio lo rende sogno vivente ma non cosciente di sé. Questa «sostanza» della soggettività umana indi-

pendente, che è insieme essere unico e incipiente libertà, è ciò che Zambrano chiama *argomento*,[10] termine che allude sia a quello che c'è in gioco nell'avventura dell'esistenza di ognuno e alla sua destinazione, sia alla stoffa, alla sostanza trasfigurata della creatura tendente a divenire persona.

Il terzo *tratto* costitutivo del sogno sta nel presentarsi a noi, nei sogni ma poi anche nella veglia, come un *enigma che ci riguarda personalmente*, una unità di senso che trascende ciò che riusciamo a comprendere e ciò che vogliamo. Adesso il sogno è riguardato in quanto esperienza umana smarrita nell'assenza desolante del primo Sognatore. Eppure, proprio il confronto con i sogni, fino alla scoperta del nostro essere sogno, almeno in quanto essere enigma a noi stessi, è la traccia dell'Altro, il segno che quanto sperimentiamo come abbandono, esilio e delirio può essere qualcosa di profondamente diverso. Il fatto che i sogni e il sogno originario si rivolgano al singolo ha a che fare non tanto con una sfida o con quella che sarebbe una persecuzione, quanto con una vocazione, un invito per la vita, l'invito affinché la libertà del soggetto veda e scelga la sua strada, affinché l'esistenza e il singolo stesso diventino questa strada.[11]

[10] L'«argomento» di ogni esistenza umana è il possibile incontro tra destino biografico e libertà, tra gli eventi fondamentali di una biografia, per lo più involontari e imprevisti, e le scelte essenziali della persona: cfr. SC, 58-61, 69-73. L'*argomento* di una vita può anche essere inteso come la sua trama, nel duplice senso della stoffa e della narrazione che le ineriscono: «la trama, propizia o funesta che sia, sorge dal dialogo tra la persona, che risponde per la creatura, e il sogno che la visita» (SC, 74, 89). A questa concezione dell'argomento e, in particolare, a quest'ultima citazione, ove si allude alla struttura dialogica della trama dell'esistenza, si può accostare il pensiero di Martin Buber. Mi riferisco specificamente al tipo di consapevolezza formulato in tali parole: «destino e libertà sono promessi l'uno all'altro. Solo chi realizza la libertà incontra il destino. Che io scopra l'azione che mi chiama, e lì, nel movimento della mia libertà, mi si rivela il mistero; ma anche nel fatto che non riesca a compierla come desideravo, anche lì, nella resistenza, il mistero si rivela. Chi dimentica tutto ciò che è causato e si decide dal profondo, chi si spoglia di averi ed esteriorità e nudo compare dinanzi al volto: costui, libero, il destino guarda, come controfigura della sua libertà. Non è il suo limite, è il suo completamento» (M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, trad. it. cit., p. 96).

[11] L'autrice scrive così di se stessa, in terza persona, in *Delirio y destino*, riferendosi al superamento della malattia che tra il 1928 e il 1929 l'aveva messa in pericolo di vita: «e ora lei, che non aveva potuto morire, sentiva che avrebbe dovuto nascere attraverso se stessa» (DD, 17, 18).

L'enigma del senso è il modo che ci è dato, essendo sognati ed essendo sogno, di trovarci nella relazione con la verità della vita e dell'essere; perciò ogni autentica conoscenza dovrà imparare a interpretarlo, a svolgerlo, ad assumerlo in maniera che le domande del soggetto umano in cerca di verità siano interiorizzate, ospitate da lui o da lei nel proprio essere. Per questo il sogno, che si manifesti nei singoli sogni o nelle scene della vita desta, non va dimenticato, eluso o preso alla lettera; deve essere piuttosto seguito, interrogato, vagliato e riconosciuto nel suo senso attraverso gli eventi di risveglio. Ogni passo effettivo nel conoscere è, per Zambrano, un risvegliarsi. Nel contempo, ogni passo di una conoscenza che sia reale e profonda supera di gran lunga la dimensione del mero raccogliere nuove informazioni, perché è un passo nel cammino del nostro completare la nascita. Se «sognare è già svegliarsi» (SC, 43, 49), «svegliarsi è continuare a nascere di nuovo» (SC, 52, 61).

Ecco allora il *quarto* tratto costitutivo del sogno, l'essere a suo modo un *risveglio*. Esso infatti si fa strada in noi non nonostante, bensì grazie all'uscita dal sonno, che sia fisica o esistenziale e metaforica. Il sogno, cioè, anziché disperdere la coscienza e oscurare il sapere, promuove lucidità, è già «un certo modo di risvegliarsi» (SC, 43, 49). Essendo intenzionalità, aspirazione, senso, ogni incontro con esso non è, per noi, una perdita di coscienza. Vale anzi come il contatto con ciò che, insieme, è originario e futuro e che, dunque, dà respiro e possibile verità al nostro essere, altrimenti del tutto oscuro a se stesso. Dai testi di Zambrano, ove il tema e la speranza del risveglio affiorano diffusamente, si capisce che non c'è evento del risvegliarsi che non sia un movimento di *unificazione* dell'essere personale e, sul piano collettivo, di liberazione dal sortilegio sacrificale che costringe la storia ad avanzare producendo vittime. Scissione e risveglio sono incompatibili. L'alternativa, quindi, non è tra sogno e risveglio, ma tra sogno, risveglio, libertà riconoscente e creazione da un lato, e scissione, delirio, invidia, autodivinizzazione o autoannullamento, sacrificio e distruzione, dall'altro.

Un *quinto* tratto costitutivo si riconosce considerando l'effetto della realtà del sogno sul soggetto, che è quello di operare una *negazione maieutica* nei confronti della sua li-

bertà. Esistere come sogno significa infatti trovarsi sotto una necessità che vale come un «no» drastico e preliminare all'iniziativa e al volere del singolo, ridotto a spettatore del proprio essere e delle sue rivelazioni. Eppure è questo «no» a radicarlo in una passività feconda, l'unica condizione da cui la libertà possa muovere i suoi passi. Mentre nella concezione husserliana è il soggetto trascendentale costitutivo della conoscenza a operare la sua riduzione metodologica sul reale e sul proprio essere empirico, qui sono l'essere che il soggetto incarna e la sua rivelazione nei sogni a neutralizzare il tempo in quanto orientabile e utilizzabile dalla sua libertà.[12] La conseguenza è che quest'ultima viene messa all'angolo, vincolata a vedere soltanto, sospesa nell'atemporalità, cioè privata del suo spazio di movimento. È la «libertà che ha seguito la curva massima della fatalità» (ST, 33, 22) e che ritrova se stessa come in una resurrezione, dopo essere stata negata. La negazione, che è un «no» e non un annullamento o una distruzione, una sorta di schiaffo che induce la libertà nascente al primo respiro autonomo, spinge la libertà a iniziare il proprio cammino, a cominciare davvero a vedere. Così essa impara a fronteggiare a suo modo la necessità inscritta nella carne dell'essere del soggetto, nelle sue determinazioni biografiche, nel suo essere qui senza sapere perché e soprattutto per chi.

Se adesso si prova, con uno sguardo sintetico, a riunire i cinque tratti evidenziati, si delinea la seguente costellazione semantica: il sogno è un'intenzionalità creatrice divina che diviene una realtà creaturale inaugurale, la quale viene vissuta dall'essere umano sulla propria carne come un enigma che lo riguarda e intanto lo pone in una passività che nega la sua libertà. Proprio in questo modo la libertà è invitata e attratta a inverare il sogno stesso, cosicché l'invito, anche solo appena percepito, è già un primo risveglio alla conoscenza e alla vita vera. La perplessità e la domanda che tale concezione suscita inevitabilmente devono ormai manifestarsi: ma perché la vita investita da un compito e il sogno hanno la stessa struttura? Perché la parola «sogno» dovrebbe essere una metafora concreta, radicata nella realtà strutturale della condizione umana, e non una qualsiasi metafora esplicativa sovrapposta a essa?

[12] «La sospensione, quindi, l'*epoché* da praticare qui, è data già dalla materia stessa; è l'*epoché* del tempo cronologico» (ST, 18, 9).

La struttura cui si riferisce la filosofa spagnola è, da una parte, quella tipica di un amorevole desiderio creatore, che ha il potere di suscitare la vita e, in essa, gli esseri unici desiderati. Ma la ragione che, per designare questo desiderio, fa dire «sogno» e non progetto, disegno, volontà o intenzione deriva dal convergere di diverse caratteristiche. Intanto, quella di essere, per il Creatore, un desiderio *massimo* – ciò che anche nel linguaggio corrente viene detto un sogno –, un desiderio spinto fino in fondo, fino al bene sommo e totale, fino a sperimentare in questo desiderio la propria passione radicale. Poi c'è la caratteristica della fragilità, legata al fatto che il sogno è affidato alla libertà e alla decifrazione del desiderato, cosicché esso ha una realtà inaugurale e insieme insufficiente, non un'oggettività garantita e in sé consistente. Inoltre, il sogno ha la caratteristica di essere una rivelazione che apre il cammino della ricerca. Una rivelazione che, provenendo dall'origine, guarda al futuro e si rivolge al secondo sognatore, all'essere umano che sogna e nel contempo è il sogno. Siamo chiamati dal desiderio del primo sognatore a seguire un cammino che potrà essere a sua volta interpretato passo per passo. L'interazione comunicativa tra il primo sognatore e noi non è certo diretta e non avviene nella compresenza di tutti; è onirica, contraddistinta dall'assenza dell'origine e dal presentarsi di immagini che sorprendono la nostra coscienza.

Si delinea allora una ulteriore caratteristica del sogno che ne legittima il valore di realtà creaturale umana inaugurale. Il sogno infatti non è un enigma nel senso che sia un grumo cifrato di immagini la cui corretta interpretazione possa portare a un'informazione nuova, a una spiegazione. È invece un enigma nel senso che nasconde, rivela e prepara un incontro. È l'invito di qualcuno, è la preistoria di una storia la cui realtà compiuta potrà divenire per tutti gli esseri comunione in una vita trasmutata, «quella vita che non finisce» (ST, 91, 73). La prima, confusa traccia di questo cammino è il nostro stesso essere, che ci è sì donato, affidato, ma non come si riceve un regalo, bensì nel nostro trovarci immersi nelle acque materne e nel sonno, nel sogno e nel tem-

po (cfr. ST, 15, 7). Non c'è soggettività autonoma o libera che non nasca da questa molteplice immersione.

> Trova l'uomo il proprio essere, ma si trova con esso come con un estraneo; gli si manifesta e gli si occulta; gli scompare e gli si impone; lo minaccia e avanza pretese; gli si manifesta in sogno, come a ogni creatura vivente, e lo sveglia subito dopo. Ma non può limitarsi a vivere rinchiuso con il proprio essere. Qualcosa accade all'uomo con il proprio essere che lo espelle da tale originario chiostro. E nell'accadergli ciò, talvolta giunge persino a negare il suo essere ricevuto così come gli si presenta in modo immediato. E arriva addirittura a negare il proprio essere di creatura sfidandolo nella libertà, in tante forme di suicidio in cui si serve della libertà come di una fatalità. E inoltre pretende di annullare questo suo essere ricevuto nell'ascetismo che gli nega le sue manifestazioni più immediate, trattandolo come se fosse un sogno dell'individuo o un sogno che tutti insieme ci portiamo dietro a partire da un errore originale. Un sogno dal quale bisogna svegliarsi interamente. Avviene anche il contrario e, anzi, con molta frequenza: ci abbandoniamo a questo essere ricevuto così come immediatamente si manifesta negandoci al risveglio; continuiamo il sogno nella più completa passività possibile, rinunciando a essere la sua via (SC, 57, 60-61).

Il soggetto, anzitutto, *trova* il suo «essere», ossia la sua realtà immediata intera, ma senza averla progettata né compresa. L'essere stesso è il corpo, senza però coincidere con esso; è nel contempo l'anima, la coscienza, il cuore, le relazioni con se stesso e con gli altri, la libertà, tutto ogni volta raccolto nel *modo d'essere* del singolo. Siamo più di ciò che riusciamo a volere e a comprendere. Infatti si tratta di una «proprietà» strana, anomala. Il *proprio* essere, in effetti, non indica per ciascuno un possesso e non si risolve nell'avere alcune caratteristiche, particolarità e facoltà. La categoria e la semantica della proprietà – vero fondamento metafisico di ogni visione borghese della vita – sono travolte dalla fluidità misteriosa dell'essere di ognuno e in ognuno. Non tanto, non solo perché l'essere sarebbe più dell'avere, bensì perché l'esperienza di sé del soggetto è quella di una sproporzione, di una non coincidenza con se stesso che ci fa trovare nello spazio intimo di una relazione.

L'essere della persona si sperimenta dunque in un'autorelazione sproporzionata; la coscienza si trova alle prese con un estraneo che fa resistenza a ogni illusione di padronanza. Tanto che l'essere emerge o ridiventa invisibile, avanza richieste, percorre il sonno, il sogno e la veglia. Nondimeno, nell'autorelazione con il «proprio» essere, il soggetto si trova, inizia a trovarsi, giunge all'incontro con sé. E subito, d'altronde, è spostato oltre il cerchio già sfumato e sfuggente dell'autorelazione. Qualcosa accade. Un evento che impedisce a chiunque di insediarsi e di restare nell'autorelazione stessa. Può trattarsi di un evento specifico della biografia di ciascuno; perciò esso non viene identificato dall'autrice con precisione. Ma deve anche trattarsi dell'evento del tempo riconosciuto dalla coscienza come un fluire in cui nuotano, con diverso grado di emersione, il passato, il presente e il futuro. Di sicuro, scrivendo «qualcosa accade», Zambrano allude alla forza di necessità dell'evento: non può non essere così per noi. Necessità indesiderata, che nessuno sceglie volontariamente, che ha la forza di un'espulsione. Se il trovarsi con l'essere «proprio» avesse dato al singolo l'illusione del chiostro – giardino, armonia, raccoglimento, quiete, protezione, senso, pace, meta –, tanto maggiore sarebbe il suo sentimento di espulsione.

Ciò che è scoperto come originario, giacché il singolo trova il suo essere come una realtà che lo precede e lo fonda, non consente direttamente il ritorno, l'approdo, l'insediamento e il riposo. L'essere originario che incarniamo spinge fuori di sé, disperde, espone ai rischi della vita e della morte. Non perché non ci sia nulla di originario; anzi è comunque nel trovare già in noi un essere originario che siamo anche esposti alla perdita, al patire, al fallimento, all'assurdo vagare, alla morte. Esilio e delirio sono esperienze universali degli umani, sino ad apparire come la paradossale struttura della loro condizione. Esilio e delirio, del resto, non sono genericamente sofferenza, rischio, dispersione. Sono comunque un andare. Così la coscienza, più fa attenzione a tutto ciò che siamo nella nostra unicità e che ci resiste avanzando persino pretese alla maniera di un vincolo interno inaggirabile, più scopre di trovarsi in un viaggio. E il soggetto stesso è viaggio. *L'essere* è l'unicità di questo viag-

gio che siamo dentro quel viaggio più grande e comune a tutti che è la vita. Patire, da questo punto di vista, vuol dire trovarsi in viaggio senza volerlo e senza difese; agire è invece cercare di orientarsi e di orientare il viaggio stesso trasformando l'erranza nel cammino della propria vocazione.

Non è difficile immaginare che alla violenza dell'espulsione – trovarsi è trovarsi espulsi – si reagisca quasi automaticamente con gesti o strategie di negazione che vanno a colpire questo dono oscuro e doloroso che è il nostro essere. Negare ciò che siamo e in cui ci troviamo presi: ecco l'impulso di chi si trova in esilio senza sapere perché. Allora l'essere che abbiamo ricevuto viene colpito, naturalmente non nella sua interezza e nel suo mistero, bensì in ciò che di esso ci appare e in cui lo identifichiamo. Si mostra qui un movimento ricorrente della negazione: identificare serve a colpire. Il mistero dell'essere di ciascuno, anziché suscitare la cura dell'interpretazione, viene illusoriamente risolto e concretamente attaccato. Nel degenerare dell'autorelazione, presa nel viaggio ambiguo e rischioso, in autonegazione affiora finalmente una peculiarità essenziale dell'essere trovato. Il nostro è un essere di creature. Proprio tale creaturalità evidenzia una fragilità da colpire e da ripudiare. Non è la beata condizione filiale di chi è sognato, desiderato, accolto, protetto e amato nella sua unicità. È assurdo essere lasciati a se stessi sotto i colpi della vita e della morte, dinanzi anche alla negazione che proviene dagli altri.

Sorge da questa tendenza alla negazione reattiva la pretesa di *usare* la libertà, che pure è tutt'uno con il nostro essere originale, come fosse una necessità, ossia come se avesse la forza di un'arma che può recidere, distruggere, vendicare. In realtà si produce così una lacerazione radicale: la libertà del singolo si pone contro il suo stesso essere. Con decisione e compiacimento: l'una sfida l'altro. *Sfida*. La sfida non solo identifica ciò che va colpito, personifica il bersaglio. Come se la libertà e la coscienza potessero trasformare l'essere individuale cui pure appartengono da realtà data inaggirabile e vincolante, in tal senso «oggettiva», in una realtà soggettiva e nemica, un altro da combattere e che può essere vinto. L'autoscissione è, in fondo, l'astuto e delirante tentativo di sconfiggere ciò che siamo – o di sconfig-

gere quanto in noi è inaccettabile e penoso – trasformandolo in un nemico di cui ci si può liberare.

La dinamica tipica e l'esito probabile di questo movimento sono indicati da Zambrano nelle tante forme di suicidio in cui il darsi la morte – non solo e non tanto la morte fisica, ma quella esistenziale, vissuta giorno per giorno, morte simbolica, affettiva e civile, interiore e relazionale [13] – attua precisamente l'uccisione della propria nascita. Se infatti siamo un viaggio, se l'essere che siamo e che «abbiamo» è un divenire oscuro eppure tendente a una meta vera, allora uccidersi significa distruggere la possibilità di completare la propria nascita. L'uomo tragico vorrebbe cancellarsi, non essere mai nato. Scontando l'impossibilità di essere uno e intero nell'unicità della propria persona, non arrivando a scegliere fino in fondo di confermarla e di portarla alla luce, il singolo tende a introiettare e a imitare ciò da cui si sente negato. Esiste negando se stesso. La necessità del suo essere-così, che ha trovato senza averlo voluto e desiderato, viene assunta e imitata dalla libertà, che si sente potente agendo come forza di negazione.

L'ascetismo con cui talora l'uomo vuole piegare il proprio essere sottoponendolo a rinunce e sacrifici in vista di qualco-

[13] La morte appare, nelle pagine di Zambrano, oltre che come omicidio sempre tragico di altri, sia come effetto dell'esperienza dell'essere abbandonati, sia come l'esito dell'equivoco che può indurci a stroncare la nostra stessa nascita: «si può morire pur rimanendo vivi; si muore in molti modi: in certe malattie, nella morte del prossimo, e, ancor di più, nella morte di ciò che si ama e nella solitudine prodotta dalla totale incomprensione, dall'assenza di possibilità di confessarsi, quando a nessuno possiamo raccontare la nostra storia. Questo è morte, morte per giudizio. Il giudizio di chi avrebbe dovuto ascoltare, addentrandosi maggiormente e senza esitazione nella propria vita, e non lo fa, è la morte. "Vivere è convivere" aveva detto Ortega, ma quando la convivenza risulta impossibile, perché chi convive interpone e impone la sua sentenza alla persona, quella che nasce solo nella condivisione, allora è la morte. Si muore perché giudicati, condannati all'isolamento dall'"altro"» (DD, 15-16, 16). Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿ Qué es conocimiento?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1984 (prima edizione 1929), trad. it. di A. Savignano nel volume *Origine ed epilogo della filosofia*, Bompiani, Milano 2002, p. 85. Per il rimando a Ortega nella riflessione zambraniana cfr. E. Laurenzi, «Il sapere dell'anima: María Zambrano e José Ortega y Gasset», in AA.VV., *Il pensiero di María Zambrano*, op. cit., pp. 11-28.

sa che immagina superiore rimane incapace di incontrare realmente un essere divino; è solo una forma di questa autoscissione con cui egli si ostina a rifiutare il dono dell'essere ricevuto, il quale viene considerato anzi una sorta di maledizione meritata a causa di una colpa originaria. Morale corrente e religione tradizionale si accaniscono su questo essere, che pure siamo, quasi rappresentasse un disvalore, un errore, un'illusione, un sogno da interrompere per svegliarsi finalmente. Nell'ascetismo l'essere individuale che ci è dato viene trattato come un sogno-illusione, mentre in realtà è incarnazione di un sogno-rivelazione o di un sogno-vocazione, un sogno proteso alla verità (si potrebbe anche dire: nato dalla verità), che deve essere svolto e interpretato passando per il risveglio e per il suo libero inveramento, non per la distruzione o l'oblio del sogno stesso. Ecco perché lo studio del sogno in quanto forma, del sogno al di là dei singoli sogni e delle loro immagini particolari, rivela l'essere umano a se stesso e lo invita alla strada della sua vita.

Ma esiste ancora un altro modo di negare se stessi misconoscendo il dono dell'essere. È quello di aderire al sogno senza svolgerlo. Sarebbe come rifiutare il risveglio e abbandonarsi all'essere immediato che ci è dato. Così ciò che intanto si sperimenta e si vede dell'essere individuale viene identificato erroneamente con una realtà definitiva e insuperabile. L'autonegazione può prendere quindi tre false vie. Colpire ciò che siamo provvisoriamente e in modo incompiuto, aggredendolo forse proprio per l'incapacità di accettare questa sua incompiutezza. È la via dell'autointerruzione sempre ripetuta. Oppure liquidare il nostro essere immediato perché ritenuto un sogno illusorio, a vantaggio di una realtà fatta di sacrificio e di dolorosa autoelevazione. È una strada senza sogno e senza vera vocazione. O ancora, prendere questo essere quale dimora ultima, come farebbe un seme che si ostina a restare seme. È un sogno senza strada, senza frutto, una verità germinale polverizzata e falsificata dalla sottrazione del tempo, del futuro, delle condizioni per vivere. L'equivoco che porta a sostituire l'autointerpretazione maieutica con l'autonegazione è tanto frequente da risultare un passaggio quasi inevitabile, diventando non di rado una prigionia definitiva, ma non è affatto detto che sia un desti-

no ineluttabile per sempre e per tutti. La vita universale e l'essere unico di ciascuno possono trovare forme di correlazione umanizzanti e riuscite.

La verità dei sogni

Per Zambrano la prospettiva della condizione onirica intesa come stato ontologico germinale dell'esistenza non è una rappresentazione arbitraria, un esperimento mentale, bensì deriva dall'attenta e fedele percezione dell'autorivelazione della vita nell'essere del soggetto umano. Proprio la fenomenologia del sogno rimanda al nucleo essenziale della parola fenomeno: ciò che si manifesta spontaneamente (cfr. SC, 13, 9). Per questo verso l'autrice è molto più vicina alla concezione heideggeriana della fenomenologia in quanto apertura della coscienza che lascia essere e ascolta ciò che si rivela da sé.[14] Ma ciò che così si mostra da se stesso non è forse già sempre, per noi, in rapporto costitutivo con la coscienza che lo coglie? Non è un ingenuo realismo quello che pensa di poter osservare un fenomeno puro, senza intervento dell'*ego* trascendentale? Per Zambrano proprio il sogno è fenomeno, il manifestarsi di un senso irriducibile all'attività costituente e significante della coscienza; ci raggiunge nel sonno, in una sorta di atemporalità e di neutralizzazione della lucidità della veglia.

La fenomenologia del sogno muove da un'analisi del sonno. In esso siamo più vicini che mai alla materia, alla vita vegetale, alla corporeità nella sua pesantezza. La resa alla stanchezza che conduce al sonno è come un disnascere. Qui attraversiamo una soglia rovesciata rispetto a quella degli istanti che precedono la nascita. Ma non è un'immagine e un'anticipazione della morte; questa condizione rimane quella di un'oscurità protettiva e preparatoria. Il dor-

[14] «Fenomenologia significa dunque: αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., pp. 54-55). Sulla particolare trasformazione della fenomenologia nel pensiero di Zambrano cfr. R. de Monticelli, «La fenomenologia dell'anima smarrita», *Aut Aut*, n. 279, 1997, pp. 101-115.

miente è piuttosto l'immagine di chi, presto o tardi, nascerà o rinascerà, «immagine del non nato del tutto, immagine di chi è qui, ma senza aver ancora aperto gli occhi» (ST, 66, 51). Addormentarsi non è un atto neutro di trasferimento di sé nella passività naturale del sonno: chiudere gli occhi è un atto di completo affidamento, un'espressione della «fiducia ultima che è come la radice dell'umana esistenza» (ST, 68, 53). Mentre l'insonnia deriva da una sfiducia radicale e dall'impossibilità di trovare un luogo minimamente sicuro, il sonno richiede uno spazio anche minimo di confidenza. L'essere umano non vi sprofonda e non sparisce in esso, ma ne è accolto e ospitato, riposando «ravvolto nell'ultimo involucro che è il tempo fisico, che lo raccoglie senza divorarlo» (ST, 70, 55).

Il tempo fisico cui l'autrice si riferisce è la *durata*. A differenza di quanto accade in Bergson, per il quale la *durée* è tempo qualitativo sinfonicamente intessuto delle diverse dimensioni temporali dell'esistenza,[15] per Zambrano la durata è soltanto la materia della vita universale, una continuità di sfondo che sostiene le esperienze vissute, per cui si potrebbe dire che, se la temporalità della vita può apparire come un fiume, la durata è un po' come il letto del fiume stesso. Ciò che di solito si intende per materia è corporeità, estensione, gravità, entità che si accumula come puro passato e come tale appare quale «passato senza rimedio» (ST, 98, 79), cioè senza possibilità di rinnovamento e di nuova vita. Da questo punto prospettico «*la materia è il contrario del tempo*» (ST, 98, 79) e non può di per sé generare la vita, né sostituirsi all'Altro sconosciuto che ci ha sognato.

> In principio era già la vita e non la materia. Dalla vita può uscire, per frammentazione, la materia. Dicendo materia voglio dire spazio, estensione. La vita frammentata ha dato lo spazio e il tempo nel loro insieme, nella loro integrità spazio-tempo. Lo spazio-tempo totale è vita, è una vita unica, integra, dove tutto vive, è... Dio (ST, 155, 129).

[15] Per un confronto tra Zambrano e Bergson rinvio alle osservazioni di C. Maillard, *El monte lu en lluvia y niebla*, op. cit., pp. 67-83. Per una recente riconsiderazione della nozione bergsoniana di durata ricordo F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2004 e J.L. Vieillard Baron (ed.), *Bergson: la durée et la nature*, PUF, Paris 2004.

Dio, cui qui si accenna improvvisamente, come con un salto, senza poter contare su un procedere concatenato fatto di mediazioni logiche e percettive trasparenti, è sentito e pensato come vita pura, creatrice, priva di qualsiasi male, che abbraccia segretamente ogni essere e lo sostiene. La materia è invece una dimensione e una determinazione della vita creata, ma se sussistesse da sola, isolata, si immobilizzerebbe in un passato assoluto e non potrebbe né sostenere, né creare alcuna vita. Per contro, la materia come durata è il sostegno invisibile e permanente dei tempi, della vita e degli esseri.

> E questa materia durata sostiene la fragilità della vita che si dà su di essa, sostenuta in essa. Non conosciamo alcuna vita che non sia sostenuta, sorretta da qualcosa che duri, che duri semplicemente, come se il suo continuo ricominciare, come se la sua costante reiterazione non le bastasse e dovesse stare, essere presente (ST, 70-71, 55).

Nel modello di implicazione reciproca tra sonno e sogno – che ricapitola esemplarmente il rapporto tra vita biologica e trascendenza, tra passato, presente e futuro, come pure tra bisogno e desiderio[16] – si vede già come l'esistenza e il mondo non siano sospesi sul nulla, ma misteriosamente sorretti. La loro struttura metafisica rinvia a questa condizione dell'essere fondati senza essere prodotti o fabbricati e, anzitutto, senza sprofondare. Se la materia in sé appare passato puro, il sogno sembra operare una presentificazione di ciò che era trascorso: «sognare è trasformare il passato in presente» (ST, 98, 79). O, meglio, è il tentativo di tale trasformazione. L'autrice precisa infatti che non si tratta di una costruzione del presente già riuscita; anzi nella sospensione del tempo tipica dei sogni non c'è un presente disponibile alla libertà e all'azione del soggetto. Nondimeno il sogno resta il primo tentativo di approdo al presente, di trasmutazione del passato in una realtà viva ora per noi. In quanto tentativo, il sogno è la premessa e l'inizio del presente effettivo. Ri-

[16] Su questo aspetto rimando alla riflessione che ho proposto nel volume *Il silenzio, via verso la vita*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 2002.

spetto alla vita desta, il sogno è originario anche in senso temporale: precede il risveglio. Perciò possiede l'originarietà che si addice alla spontaneità dell'autentico fenomeno: si dà da sé, si dà da prima, raggiunge la coscienza come ciò che l'ha già ogni volta preceduta. Al di sotto della psiche o dell'anima che emerge fenomenicamente negli atti di volontà e nelle dinamiche della libertà autocosciente, sussiste la sua vita spontanea che appare nella forma più diretta nel sogno.

> Da essa emergono fatti e situazioni che ci sono perfettamente sconosciuti e che ci oppongono resistenza: sono realtà. Questa realtà appare in forma privilegiata per la sua purezza nei sogni. In questo Freud aveva ragione. [...] La realtà offerta dai sogni, tuttavia, è una realtà fenomenica di noi stessi, poiché in essi si manifesta la nostra vita come puro fenomeno a cui assistiamo. Lo stato di sogno è lo stato iniziale della nostra vita, dal sogno ci svegliamo; la veglia *avviene*, non il sogno. Abbandoniamo il sogno per la veglia, non viceversa (SC, 14 e 15, 10 e 11).

Della *Traumdeutung* freudiana Zambrano accetta l'idea del valore di verità, occultata e insieme rivelata, che i sogni possiedono. Da Ortega y Gasset riprende invece la tesi per cui il tratto tipico della realtà è la resistenza alla coscienza e all'azione umana. Così quel che davvero si manifesta da sé, nel contempo, ci resiste, rimane irriducibile, ci pone entro un rapporto tra soggetto e oggetto dove, proprio riguardo al sogno, non è affatto deciso chi sia l'uno e chi l'altro. L'immediatezza della manifestazione non fornisce tuttavia alcuna trasparenza conoscitiva, bensì la purezza di un enigma. Mistero e rivelazione dell'essere umano, del suo segreto legame con la vita e con la verità, il sogno ci visita in quella resa che è il sonno. In esso è il senso a raggiungerci presentandosi come un assente che, nascosto, lascia traccia di sé in una sequenza spontanea di scene senza temporalità e senza nostra deliberazione, senza che possiamo intervenire, per esempio portando a chiarezza e a conclusione gli eventi che vi compaiono. Questa situazione paradossale non rappresenta affatto una passività assurda, attraversata da scorribande di immagini incomprensibili e scientificamente spiegabile come la rielaborazione inconscia di desideri e angosce della vita diurna. Il sogno, per Zambrano, è traccia ed esperienza della trascendenza che ci chiama a esistere non invano. E come tale è un varco per aprire gli occhi sulla realtà e su di noi. Così il sogno è compagno, e non antagonista, del risveglio.

Una fenomenologia del sogno non è un'analisi dei contenuti dei sogni, bensì uno studio della forma di esperienza che il sogno stesso consegna al ricordo. È dunque un'indagine eidetica relativa al tipo di esperienza paradossale che abbiamo sognando, mentre come soggetti siamo sospesi e assistiamo passivamente a una sequenza ambigua di scene – familiari ed estranee, rivelative e incomprensibili – senza compiere alcuna azione risolutiva. La sospensione tipica di questa passività si estende anche al tempo, che ci viene restituito propriamente solo con il risveglio. Nei sogni c'è un trascorrere delle immagini e delle scene, ma non c'è ancora una temporalità veramente partecipabile perché non si dà lo spazio necessario ad assumere una posizione rispetto al fluire degli eventi. Essi vanno da se stessi prescindendo da ogni intervento voluto e attuato dal soggetto. C'è un tempo quasi compatto, per cui «siamo esterni a quanto ci accade» (SC, 18, 15). A questo tempo indipendente da noi fa riscontro la sostituzione dello spazio vero e proprio – quello che comporta distanze, rapporti tra oggetti, resistenza ai corpi e al movimento – con il vuoto, una dimensione senza contorni, distanze, resistenze, pesi. È in questo vuoto che accadono le scene del sogno, cosicché «le immagini fluttuano o scorrono prive di gravità, di peso» (SC, 19, 17).

L'accadere degli eventi si presenta come se movimento e immobilità fossero riuniti. Scrive l'autrice: «*Il sogno è la manifestazione statica della vita. Ma siccome la vita psichica è in se stessa movimento, evento, il sogno è paradossalmente l'immobilità di un movimento, l'assoluto di un movimento*» (SC, 18, 16). Si può dire che la stasi sia in effetti quella del soggetto sospeso, reso puro spettatore anche dei fatti che eventualmente lo coinvolgono nelle scene oniriche; il movimento, invece, si avverte in quella che è la vera esperienza nel sogno, l'incontro con immagini che si danno come reali in quanto indipendenti da noi. L'arrivo del sognatore-spettatore del sogno alla visione di un'immagine indipendente, che perciò viene percepita come una realtà preesistente, a cui si

giunge, è l'unico evento temporale nel sogno, l'affiorare, dal tempo compatto della stasi, di un tempo specifico in cui l'immagine viene incontrata e sentita come qualcosa che era già lì, prima che la scoprissimo. Questo, dice Zambrano, è il solo punto di contatto tra il tempo sospeso e impermeabile del sogno e quello della veglia. Infatti, mentre nelle immagini che produciamo con l'immaginazione o con il ricordo sentiamo, con il loro configurarsi, il nostro sforzo in atto, nel caso delle immagini indipendenti siamo sorpresi e le percepiamo come reali proprio perché sappiamo che non sono volute e prodotte da noi stessi. Con ciò ci rendiamo conto del nostro stesso percepire, «pertanto nei sogni assistiamo alla genesi della coscienza» (ST, 102, 82).

È un'esperienza sì di immagini, ma di immagini reali, il cui carattere di realtà deriva sia dalla loro indipendenza e precedenza rispetto a noi, sia dal loro attestare un'altra provenienza, che è connotata dall'autrice nei termini di una provenienza metafisica. Le immagini indipendenti infatti vengono «da un fondo ultimo» (SC, 22, 20) che conferisce realtà effettiva a esse e a qualunque cosa sia riconosciuta esistente. L'indipendenza di ciò che incontriamo come reale non impone affatto un dualismo ontologico che, per contro, lascia il soggetto umano nell'irrealtà o nell'inconsistenza. Quel fondo ultimo ci riguarda. Tanto che la filosofa moltiplica qui, in conformità alla correlazione dei livelli di realtà, questa espressione: c'è un *fondo ultimo* dei sogni e c'è anche un *fondo ultimo* della realtà della persona. L'uno è l'enigma della rivelazione onirica, che si rivolge al sognatore-spettatore nell'unicità della sua storia; l'altro è pensabile come la fonte della vocazione rivolta a ciascuno.

L'enigma del sogno non deriva da un'impenetrabile indipendenza delle sue immagini, ma proprio dal fatto che esse ci riguardano, sono un appello alla nostra comprensione, chiedono di essere decifrate. Sono immagini *per noi*. E se il sogno può rivelare, senza svelare del tutto, una chiamata, un invito, quando poi siamo desti e incontriamo qualcosa del genere, scoprendo un fine che sia vocazione e compito dell'esistenza, allora, in quel momento, vita e sogno comunicano e condividono la stessa struttura. Si può capire a questo punto lo spostamento di piano che distanzia l'autrice non solo dalla lettura psicoanalitico-regressiva tipica della scuola di Freud e di Jung, ma anche dalla concezione dialettico-utopica di Ernst Bloch, per il quale invece i sogni notturni e soprattutto i sogni a occhi aperti del desiderio cosciente esprimono la tensione umana al compimento e alla felicità ultima.[17]

Poiché per la psicoanalisi il sogno ripropone, nel suo linguaggio distorto e cifrato, vissuti, angosce e desideri privati, legati di solito alle prime fasi della vita del soggetto e alle figure parentali, il piano della loro comprensione è puramente psicologico-ricostruttivo ed è orientato regressivamente, nel senso che chiede di risalire al già stato, all'infanzia, alle scene remote e fondanti della storia intima dell'individuo. Per Bloch invece il sogno guarda avanti e possiede una profondità ontologica che condivide con la speranza. In questo egli è più vicino alla posizione della filosofa spagnola. Li divide tuttavia il fatto che, mentre per lui il sogno è la via per cui la coscienza anticipante rivolta al sommo bene cerca la sua correlazione al divenire oggettivo della storia e del mondo, lungo una direttrice che va dalla *materia mater* – ritenuta l'origine reale, in luogo del Dio creatore – al soggetto e all'essere compiuto, per lei è anzitutto l'essere individuale della persona che, cercando di compiersi per giungere a una vita vera, si rivela al soggetto dall'interno del suo divenire. Ciò che in Bloch è ontologico-progettuale, in Zambrano è ontologico-spirituale; e se per il filosofo tedesco quanto è del singolo confluisce ben presto nel cammino universale verso l'utopia realizzata, per l'autrice vale l'ascolto paziente dell'unicità, senza la quale non si dà che una universalità proiettiva e fittizia. Nella prospettiva zambraniana il sogno non è solo un ponte verso la lucida costruzione di un domani migliore; esso è anzitutto coessenziale al mistero degli esseri unici e della vita in quanto l'esperienza onirica continua a presentarci le tracce della loro invisibile provenienza originaria. In ultima istanza, la differenza più grande tra lei e tutti questi autori sta proprio nell'orizzonte me-

[17] Sulla posizione dell'autrice rispetto a Freud cfr. HSA, 134-135, 111-124; su Jung cfr. SC, 60, 72. Sul rapporto dell'autrice con questi autori cfr.: C. Maillard, *La creación por la metáfora*, op. cit., pp. 63-78; J.D. Jiménez, op. cit., pp. 31-32.

tafisico in cui Zambrano vede il senso del sogno umano, che per essere riconosciuto nella sua profondità veritativa va legato all'idea del sogno creatore dell'Altro sconosciuto.

Sentire l'attrazione di una meta vera, adeguata al fermento del nostro essere, riguarda la coscienza desta, ma sempre anche la paradossale cognizione che ci è offerta nei sogni. Accade allora come un risveglio del «fondo ultimo della vita personale e della segreta e talvolta nascosta energia della persona e della psiche, e perfino la semplice energia fisica». Se si riflette sulla specificità dell'evento del risveglio si capisce che «veglia e sogno hanno qui lo stesso ordito» (SC, 23, 22). In entrambi, infatti, si risale a insospettate correnti di quell'energia specifica che anima e rende creativa la libertà intera della persona, permettendole di vivere l'incontro e la riuscita, il bene pieno e l'adesione senza riserve al senso dell'esistenza.

> E questo istante in cui si sente che l'immagine era già lì, ma nell'atto di venirci incontro, è veramente l'unico momento del tempo vissuto in cui si compie l'impresa o si vive la vocazione, finché la si conserva. Identico è il caso dell'amore finché dura o della percezione della bellezza o della scoperta nella conoscenza. *A partire di lì, finché si mantiene la tensione si vive dentro un sogno* (SC, 23, 22).

«Istante» non vuol dire un attimo; è il tempo della tensione viva in cui siamo nell'unità di un compimento. Vivere dentro un sogno significa, per l'autrice, trovarsi in una esperienza in cui siamo fino in fondo noi stessi, essere partecipi dell'unità del senso. I sogni manifestano tale unità, il che non accade mai come in una situazione stagnante, perché invece essa fonde in sé tensione attrattiva e armonia, movimento e sospensione. Il soggetto che sperimenta nel vivere questa tensione di armonia, per cui il suo essere è attratto da una fonte di verità che lo interpella e a cui la sua libertà volentieri risponde, cosicché tutto ciò che egli o lei è diviene consonante e convergente, può «raccogliere la storia in unità» (SC, 26, 25). Così si trova non nella scissione ma nell'integrità, ordinando le stagioni e gli elementi del proprio esistere.

Credo non si debba enfatizzare la struttura prolettica del sogno, ravvisando in esso soltanto l'anticipazione rivelativa di una possibilità misteriosamente rivolta e dedicata al soggetto che forse potrà realizzarsi nell'avvenire. Questa lettura, che pure coglie un nucleo reale, trascurerebbe ciò che resta centrale: non il compimento eventuale in quanto semplicemente dislocato nel tempo a venire, come se il conseguimento della pienezza fosse un salto, ma il futuro presente e assumibile già ora nella misura in cui l'individuo inizia a manifestare la sua unità di persona. Nell'esperienza del sognare si schiude la porta di un *altro presente*, di un futuro che non sta solo davanti a noi, ma come a lato di dove siamo, in un luogo impensato, ignorato eppure vicino. Il sogno ha una portata ontologica non solo in quanto realtà inaugurale, ma anche come fermento di trasmutazione etica dell'essere umano: esso ricorda alla coscienza che nel sonno lo ospita una completa unità, mai conosciuta prima eppure intima più ancora di ciò che essa ritiene intimo: è l'unità dell'unicità personale liberata dal delirio e, contemporaneamente, l'armonia nella vita comune con gli altri in una storia non più sacrificale, idolatrica e vittimaria.

Che il centro di gravitazione del sognare sia per Zambrano l'unità dell'essere personale è un fatto preannunciato sul piano metodologico dall'avvertenza che del sogno conta soprattutto la forma, ossia il tipo di esperienza, piuttosto che i contenuti particolari. E poi, quanto alla verità del sogno, l'analisi deve saper cogliere la manifestazione della realtà della persona senza disperdersi negli elementi e negli episodi isolati del sogno stesso (cfr. SC, 24, 23). In esso l'essere creatura viene già assunto nell'essere persona, quella persona unica che ognuno è e che però deve in buona parte diventare, e da questa condizione, onirica e insieme vera, giunge a chi sogna l'appello a farsi vivente strada del sogno, a inverarlo nella veglia e nella vita. Per giungere a questa trasfigurazione di sé il soggetto non può né ignorare o trascurare i sogni, né semplicemente analizzarli. Deve assimilarli, ossia conoscerli nel risveglio e nell'azione creativa, dove «assimilare» vuol dire fare propria la creatività stessa del sogno ed esercitarla giorno per giorno.

La creatività prefigurata sorge come il risveglio del soggetto a sé, al proprio essere diveniente e tendente a un compimento sconosciuto, alla realtà universale della vita. Chi non ri-

fiuta i suoi sogni, non li dimentica, né nega quanto di sé si rivela in essi, può integrarli nella propria esistenza desta e attingere da essi un impulso creatore che si qualifica non per l'invenzione di qualcosa, ma per l'integrazione del proprio essere creaturale nell'identità originale di persona unica. Benché di solito molti interpreti del pensiero zambraniano ritengano decisiva in tale impulso creatore una valenza estetica, qui si tratta di un movimento essenzialmente maieutico ed etico. *Maieutico-passivo*, perché il soggetto trova il suo essere ricevuto e riceve inoltre il sogno come una rivelazione propulsiva: è l'individuo a essere invitato a nascere come persona compiuta. *Maieutico-reciproco*, d'altra parte, in quanto seguendo l'invito e accogliendo il proprio essere, il soggetto agisce maieuticamente e inizia ad aver cura della gestazione della verità in se stesso: la verità infatti non s'instaura a seguito di un'invasione, il suo avvento nasce all'interno della carne e della libertà umane. *Etico*, infine, in ragione del fatto che solo quanti accettano di continuare a nascere possono essere attenti ad aiutare e a rispettare la nascita di altri. Così l'etica più universale, l'etica della verità nascente, che orienta la convivenza senza violenza, sorge come l'etica più intima, radicata nel divenire dell'unicità dell'essere umano. L'esplicita dichiarazione del senso di questa creatività per l'integrazione e per la convivenza è così formulata:

> L'uomo deve non tanto costruire la sua vita, quanto proseguire la sua incompiuta nascita; deve nascere via via, lungo la propria esistenza, ma non in solitudine, bensì con la responsabilità di vedere e di essere visto, di giudicare e di essere giudicato, di dover edificare un mondo in cui possa venir racchiuso questo essere prematuramente nato (SC, 27, 27).

Tale dichiarazione, che riassume lo spirito dell'intera ricerca dell'autrice, chiarisce che il processo rischioso della nascita completa non è un'operazione narcisistica ispirata alla brama di autoperfezionamento, anzi è la piena maturazione etica della responsabilità del vivere insieme agli altri in modo non distruttivo. Non si tratta di fare di se stessi un capolavoro lasciando che il mondo intorno resti un inferno terrestre. Si tratta di rigenerare e di trasfigurare la realtà in quan-

to luogo di incontro tra tutti. Anche questo rende creatore il sogno, dato che prefigura una vita vera perché non più soffocata dalla distruzione e dalla violenza. È ormai chiaro che la vita non va costruita come una rappresentazione o un manufatto, va accolta e portata alla luce in se stessi secondo l'originalità dell'unicità personale. Ciò che va costruita, piuttosto, è la conformazione storica della vita comune, lì dove questo impegno non ha nulla di prepotente e di arbitrario perché è l'esercizio della responsabilità della cura verso la comunità dei nascenti. Poco più avanti del passo citato l'autrice sottolinea la specifica forma di pensiero cui dà luogo la lucidità maieutica – in senso passivo e reciproco, e anche nel senso di un pensare comune – di chi apre la strada alla verità del sogno: «sarebbe, se ci si riuscisse, il sorgere di una *forma mentis* secondo la quale l'etica sarebbe come nata dal fondo stesso dell'essere umano nel suo faticare e non s'imporrebbe come una volontà esterna e aprioristica» (SC, 28, 28).

A noi i sogni si presentano come «frammenti assoluti» (SC, 37, 41), perché rappresentano una totalità di senso che ci raggiunge senza che su di essa possiamo intervenire e che non possiamo semplicemente contestualizzare in funzione di una spiegazione causale. Il sogno ci visita all'improvviso prefigurando una vita che è la nostra e tuttavia così ci è sconosciuta. I gradi in cui ciò può accadere sono differenti; la fenomenologia dei sogni ci dice che esiste una scala dei sogni, i quali sono distinguibili sulla base del grado di unità e di libertà proprio della relazione tra essi e la condizione interiore ed esistenziale del sognatore. In questa scala abbiamo, più in basso, i *sogni della psiche*, e, al di sopra di essi, i *sogni della persona*.

Con la parola «psiche» Zambrano designa il fluire dei vissuti inconsci e anche di quelli avvertibili ma senza che sia maturato un centro di soggettività coeso e polifonico. La *psiche* interagisce con l'*io*, che è la coscienza lucida e operativa, e con l'*anima*, l'identità profonda della persona, benché sia un nucleo ferito e in formazione.[18] Nei sogni l'io è sospeso, come uno spettatore che non aderisce a ciò che vede, tranne che nelle situazioni di estremo piacere o dolore. Il suo luo-

[18] «L'io si situa a livello di una zona determinata dell'anima, tra la psiche e la persona; per questo cambia posizione, è mobile» (ST, 113, 91).

go è il vuoto e persino la coscienza resta distante, perché inerisce alla vicenda onirica. Così l'io vaga e «costeggia l'inferno, gli inferni» (ST, 108, 87) assistendo, quasi annullato in quanto io, al dinamismo viscerale della psiche. Poiché, sebbene errante, si interpone tra la psiche, da un lato, e la persona e l'anima, dall'altro, l'io è un mediatore che offre un ordine di senso in grado di attrarre la psiche verso la volontà, le aspirazioni, la vocazione della persona stessa. Più precisamente, l'io è il centro dell'attenzione e della lucidità, mentre la persona è il soggetto della volontà e della scelta e l'anima è la soggettività appassionata, la libertà stessa insondabile e costitutiva della realtà personale (cfr. ST, 156, 130). La riuscita della mediazione dell'io, quando accade, va però al di là dei meriti dell'io stesso, perché rimane opera dell'appassionamento amoroso, il solo a poter unificare l'intero essere umano (cfr. ST, 114, 92). Al contrario, quando l'io viene annullato e travolto, la tendenza al compimento si autonomizza; allora succede che essa, nota Zambrano con magnifica ironia, «prende il potere e mostra la sua impotenza» (ST, 123, 100). Unificazione e compimento dell'essere nella vita non sono possibili senza l'io, che deve poter essere la costante *guida* interiore del cammino personale. Nello stato di impotenza di una psiche senza guida prevale l'angoscia, che è un attentato all'anima della persona, alla fiducia fondamentale e necessaria per esistere, per viaggiare, per cercare trasfigurazione (cfr. ST, 129, 105). Anonimato e atemporalità diventano in tal caso i tratti tipici dei sogni, ma anche dell'esperienza nella veglia.

I sogni della psiche sono più elementari e spontanei. In essi siamo in una totale passività, come se fossimo sotto un peso che non possiamo minimamente sollevare. Il sognatore non fa domande, non protesta, non cerca vie d'uscita, non si orienta verso un fine, neppure quello di essere per la morte; piuttosto si trova come sotto la morte (cfr. SC, 63, 76) ed è preso dall'ansia di trovare soddisfazione a una sua pulsione, a un desiderio o a un bisogno vitale che viene vissuto come assoluto, come se non contasse altro che la sua soddisfazione. È il bisogno di una parte di sé, tipico di un soggetto scisso, che per ora è solo maschera o personaggio, non una persona intera e originale. In tale passività ossessionata dalla soddisfazione c'è spazio, nelle scene del sogno, per un'attività senza alcuna vera azione; essa conferma il personaggio che neutralizza l'avvento della persona.

Invece nei sogni della persona le immagini oniriche sono già in relazione a un centro di soggettività, dove però questo centro è, più che un luogo determinato, un'azione al cui compimento il sognatore è chiamato lungo una direzione nella quale confluiscono destino e libertà (cfr. SC, 65, 77). Questa volta il sogno che ci visita trova in noi un interlocutore relativamente attento, pronto, in grado di portare il proprio essere in un'azione vera. Mentre nell'attività sperimentabile nei sogni della psiche ci si muove «senza disfare il cerchio magico del conflitto di cui si è preda» (SC, 66, 78), nei sogni della persona si svela il nucleo dello stesso essere personale, l'azione esprime e condensa ciò che siamo. Qui, dice la filosofa spagnola, il soggetto «perde il possesso di sé, si smaschera» (SC, 66, 78). Non è affatto un'alienazione; l'alienazione c'era nella sudditanza verso le pulsioni assolute, verso l'ansia coattiva della soddisfazione. Invece perdersi come posseso vuol dire, finalmente, poter *essere*, semplicemente. Emerge a questo stadio l'irriducibilità della persona a una proprietà, o ai suoi conflitti e ai comportamenti coattivi, nonché alle maschere che simulavano una soggettività inesistente. Si prefigura allora lo scioglimento del conflitto che imprigionava il sognatore, il quale grazie a questa liberazione potrà vivere il suo risveglio inverando il sogno nell'esistenza lucida, libera e poetica. È il cammino del rivelarsi progressivo del vero volto di ciascuno e della sua azione creatrice: «il sogno della persona è, in linea di principio, sogno creatore che annuncia ed esige il risveglio trascendente e che può perfino contenerlo al livello più alto della scala dei sogni» (SC, 67, 80).

I sogni della psiche, in modo fallimentare, e quelli della persona, a uno stadio superiore, sono comunque «tentativi di umanizzazione» (ST, 109, 88). Al di là di tale distinzione, la concreta evoluzione che conduce ai sogni della persona e soprattutto alla sua umanizzazione può attuarsi solo attraverso una conversione del soggetto. La sua trasformazione nel modo d'essere è la condizione effettiva della stessa decifrazione della rivelazione onirica (cfr. SC, 72-73, 87). Comprendere i sogni non è tanto esercitare una tecnica esegetica con intelligenza, quanto impegnarsi a capire mentre ci si la-

scia attirare e trasformare dalla vocazione che intravediamo appena e che però sentiamo vera al punto che ignorandola non potremmo più essere noi stessi. La passività accolta diviene già l'azione fondamentale del «sì» pronunciato alla vita, all'essere che siamo e alla sua destinazione sconosciuta. Che sia un dono, un sogno, il frutto di una promessa o tutto questo insieme, la vita ricevuta non ha senso né futuro senza il nostro consenso.

Una conferma del valore del sogno come nucleo simbolico interpellante e forza di attrazione verso una conversione dell'esistenza sta nel dato per cui quando realmente si giunge a una liberazione del modo d'essere della persona, la quale si sottrae a un meccanismo che la intrappolava, essa raramente ha percorso tale strada progettandola e controllandola passo dopo passo; piuttosto spesso accade che, dopo sofferenze, lotte e sconfitte, ci si trova altrove, come trasportati da un'onda che ha sostenuto le nostre forze e tuttavia le ha superate senza che ne avessimo cognizione. Un movimento simile a un sogno a occhi aperti, piuttosto che all'esecuzione di un disegno già compreso in precedenza.

Se si apre lo spazio dell'essere personale, della sua conversione e della sua azione, si perviene anche alla rivelazione della parola. Il sognatore può parlare nella scena del sogno, può narrarlo poi una volta sveglio, riunendo e descrivendo le immagini in parole. Subentra così, anche quando semplicemente si parla come soggetti nel sogno durante il sonno, un livello più consistente di realtà. Le immagini delle scene oniriche sono portate a un grado di realtà che fa del sogno un'esperienza comunicante con la vita desta. È il farsi presente della libertà. Perché la parola possiede il potere di connettere i sogni alla realtà, li accoglie in un presente cosciente, dove il soggetto può intervenire e prendere posizione. In ciò si mostra che «la parola, in sé, da sola, è libertà» (SC, 71, 85). L'autrice lo afferma in ragione del fatto che l'atto linguistico fuoriesce dalla sospensione temporale dei sogni e segna l'iniziativa del soggetto, l'ingresso in un tempo riferibile a lui o a lei, il passaggio dalla passività pura e dalla atemporalità al tempo disponibile e orientabile. La parola svela il soggetto e il suo rapporto con la realtà (cfr. CB, 25-26, 28-29). Attualizza il tempo e permette che il sognato-

re si presenti come soggetto a una realtà che ora diviene a sua volta visibile. Grazie alla parola il tempo viene a sua volta riconosciuto non più come un inarrestabile fuggire, ma come uno spazio accogliente e presente. Il corrispondersi di sogni e realtà, persona e azione, parola e tempo presente dispiega già lo spazio per quelle esperienze del compimento nelle quali, attraverso la parola, la persona stessa giunge a dire la propria verità. I tempi dell'essere personale, dall'atemporalità dei sogni al passato, dal presente al futuro che attrae, si armonizzano così in questa specie di «presente perfetto» (SC, 72, 86), quando persona e verità si trovano consonanti e l'una rivela di buon grado l'altra.[19]

I sogni hanno e mostrano una loro verità, sono annunciazione di una vocazione che riguarda sì la persona e che però, nel contempo, proviene dalla verità stessa. Per questo essi «possono diventare ingresso nella vita vera» (ST, 154, 128). Nell'esperienza della verità, personale e universale, che il sogno dischiude, riconoscere la finalità – cioè il senso della vita in quanto destinazione, valore e significato – è decisivo. Questa è la luce che può guidare e unificare il cammino dell'esistenza umana. L'integrità, nella persona, e l'armonia, nella vita tra gli esseri, possono prendere la loro forma solo nella tensione magnetica della verità che, scoperta e scelta, attrae senza sacrificare nessuno e senza negare la libertà. Si profila qui, in particolare, la persona in quanto *persona morale*, essere umanizzato e unico, divenuto veramente se stesso ma non semplicemente per sé, bensì nella responsabilità verso gli altri, nell'azione storica in vista di un fine che sia valore e senso.

> La funzione propria della persona è la funzione morale: azione nel tempo, finalità. Solo dalla finalità si può dirigere la temporalità. E ciò appare già nei sogni. Perché se non apparisse nei so-

[19] In questo senso si potrebbe sostenere che il «presente perfetto» ha luogo nelle esperienze in cui la persona giunge a farsi liberamente organo vivo e libero dell'espressione della verità. In tale ottica si può riprendere qui quanto ha proposto Luigi Pareyson nel libro *Verità e interpretazione* (Mursia, Milano 1974), che formula esemplarmente la concezione ermeneutica della verità e della filosofia in un modo che attesta, a mio avviso, la sua reale ed essenziale vicinanza con una concezione maieutica di tipo post-socratico come quella di Zambrano.

gni non sarebbe reale, non avrebbe alcuna realtà vivente, non sarebbe fondata sulla natura di quell'essere vivente chiamato uomo. Sarebbe imposta in modo fittizio all'uomo. Ma l'averlo trovato in sogno non obbedisce all'affanno di dimostrarlo bensì, al contrario, il trovarlo è una vera scoperta, procurata dalla conoscenza del sogno (ST, 154, 128).

Ciò che appare in sogno appartiene alla destinazione della persona, al suo argomento, al suo compito di orientare e abitare il tempo in quanto soggetto attratto da una verità che compie il tempo stesso. La persona risponde come tale e nasce alla luce del mondo in quanto persona morale, il che si traduce non tanto in un rispettare e confermare norme, quanto in generatività, capacità di suscitare vita nuova e di alimentarla. Il cammino del risveglio umano e della liberazione dall'esistenza tragica passa quindi per il sogno, per la sua decifrazione e la conversione che essa richiede, per l'unificazione della realtà personale in azioni e in un modo d'essere che attuino la forma etica dell'esistenza veramente umana. Questa, a sua volta, rinnova e ricrea la vita. La morte non rappresenta la confutazione di tale dinamismo, la causa del suo presunto svolgersi invano sino a sprofondare nel nulla, perché essa stessa, per Zambrano, non è la distruzione della persona. Ispirata evangelicamente alla prospettiva della resurrezione e filosoficamente alla rilettura del senso dell'essere in Aristotele proposta da Ortega, l'autrice vede nella morte non la fine, bensì il cumulo cristallizzato del passato di una persona, una sorta di assoluto ormai intangibile, un dato in sé conchiuso proprio come ci appaiono i sogni. In questo senso la morte è un sogno totale, definitivo. Ma dal cumulo del passato sedimentato in forma conclusa dalla morte la persona si distacca, non rimane annullata o pietrificata in questo passato. Il sogno totale della morte non comporta un sonno eterno e senza rimedio: «al contrario, in esso ci svegliamo interamente» (ST, 157, 130). E intangibile come la morte si presenta la verità nei sogni, come una verità pura, cioè senza interlocutore, senza di noi. È senza di noi perché non siamo nella rappresentazione onirica, ne siamo i destinatari. Senza di noi per radicale intimità con noi stessi, non per estraneità reale. La purezza della verità in sé si rivolge in effetti a ognuno affinché possa affrontare il suo viaggio verso l'integrità, cammino etico e maieutico ad un tempo.

La chiave per districarsi, nella comprensione razionale come nel vivere, dentro questo labirinto di rimandi, di rischi, di inviti, di tentazioni e di rivelazioni sta nella possibile armonizzazione dei tempi dell'esistenza umana. Da quanto detto sin qui, passaggio per passaggio, è evidente che sia la decifrazione personale dei propri sogni, sia qualsiasi interpretazione metafisica del sogno, riguardato quale intenzionalità creatrice divina e realtà creaturale inaugurale, restano sfocati se non si cerca una pace intelligibile e plausibile con la natura del tempo e con i suoi effetti sulla vita umana.[20] Perché il sogno può anche evocare una realtà trasfigurata, un'utopia intima e generosa con noi, ma il tempo appare di solito un nemico, colui che confuta l'esistere nascendo e che fa dell'esistenza un inesorabile invecchiare fino al totale disfacimento.

La mediazione del tempo

In tutte le sue opere Zambrano parla del tempo come di un grande mediatore che impedisce all'essere umano di chiudersi entro la propria realtà immediata (cfr. SC, 49, 57; HD, 13, 7; CB, 150, 157). Nel contesto delle sue ricerche sul sogno abbiamo già visto affiorare approssimazioni al tempo e alla sua natura. In esse viene in primo piano la dialettica tra tempo patito su di noi (cfr. SC, 87, 105) e tempo disponibile (cfr. ST, 31, 20). Da una parte, infatti, siamo immersi nel sogno come siamo immersi nel tempo, esso è l'ambiente *a priori* dell'esistenza, il suo elemento vitale già sempre dato, un elemento labirintico (cfr. SC, 117, 147) che ci precede, ci supera, ma anche ci ospita. D'altra parte possiamo giungere, in un certo senso, ad assumere e ad agire il tempo, la cui disponibilità per noi rappresenta la condizione stessa della libertà e anche del pensiero. Pensare significa, da questa angolatura, poter avere del tempo da orientare e da risignificare. Il pensiero a sua volta viene indicato come la sorgente del passato per noi. Rispetto alla sospensione della tem-

[20] Sul nesso tra sogno e tempo cfr. M. Dorang, op. cit., pp. 147-169.

poralità tipica del sogno, il risveglio è quel ritorno al pensare che subito porta indietro ciò che è stato ed eventualmente ciò che si ricorda di aver sognato: «il pensare disfa l'ambiguità – comincia a disfarla – perché crea il passato. Il passato è tale perché il pensare lo getta indietro, lancia indietro il presente o il passato che è ancora lì, che non se n'è andato [...], lo rende passato. *Il pensare costituisce il passato in quanto tale*» (SC, 21, 19). Ma il pensare non fonda il tempo, giacché in ogni caso esso non è fondabile e costruibile come una qualsiasi istituzione umana, è invece il dono di uno spazio tanto ospitale da accogliere ogni nostra esperienza. Un dono mediatore, intercessore, che si interpone tra noi e la morte e che, inaspettatamente, chiede di essere svolto.

Se del sogno poteva ancora esserci fenomenologia, nella particolare accezione zambraniana, del tempo in quanto tale può darsi solo un altro tipo di decifrazione, un'ermeneutica dell'ospite invisibile – e proprio qui la duplicità della parola «ospite» è appropriata – che certo lascia tracce visibili del suo passaggio ma non si lascia vedere in pieno volto. Al massimo possiamo cercare di definirne una figura identificando e distinguendo, nel tempo, il passato, il presente, l'avvenire. Ma il tempo come realtà radicale e intera si lascia riconoscere, nei suoi significati e nella sua realtà, solo indirettamente, risalendo ai suoi tratti essenziali dalla fenomenologia del sogno. E visto che «sogno» è l'eventuale, progressivo risveglio della persona alla sua realtà più propria e adeguata, si può acquisire una conoscenza del tempo sulla base dei tentativi, dei fallimenti e delle scoperte della libertà nel cercare di guidare il nostro essere verso la vita vera. Il metodo di decifrazione della temporalità, in Zambrano, rimane costante in tutta la sua opera e ruota attorno non a una descrizione del tempo in sé, bensì a una ricostruzione della tipologia delle diverse risposte umane a esso e della prospettiva che si apre in questo corpo a corpo con il tempo stesso, in un'interazione invisibile, intima e concretissima.

L'idea chiave della concezione zambraniana è quella secondo cui il tempo è sì un grande, indispensabile mediatore, ma lo è al modo di una *via*. Via che si delinea e si sperimenta come effettiva man mano che la si vede e la si sceglie. Esso, quindi, non è solo ambiente ed elemento vitale, è un cammino (cfr. ST, 91, 73). Questa concezione prende corpo dalla riflessione sull'angoscia suscitata dal tempo, che ferisce ognuno facendo del suo esistere un trascorrere.[21] Tale distretta farebbe supporre una caduta e sembra essere derivata da una scissione originaria, da una rottura immemorabile che ha trasformato il tempo in una forza di inesorabile corrosione. Un essere vivente colpito così, come lo siamo noi, dalla precarietà della sua stessa costituzione non può fermarsi al sapere fattuale e a quello logico. Aspira alla ricerca di un sapere dell'anima, secondo l'intento fondamentale cui la giovane María Zambrano dedica già gli scritti raccolti nel volume *Hacia un saber sobre el alma*. Si tratta di un sapere che muove dall'ascolto della condizione umana e degli inviti oscuri che la attirano altrove. Non tanto il desiderio di rassicurazione, quanto l'ascolto sincero del mistero della vita in noi porta a contatto con una verità resistente al fluire del tempo, la verità che persiste offrendo agli umani, altrimenti presi e persi nello sprofondare temporale, una via, un procedere che però non sia un trascorrere: «il percorso della vita è la verità» (HSA, 22, 12). L'aprirsi di tale possibilità porta una luce insperata. Mentre l'esistere come puro trascorrere svolge l'essere di ognuno sino al nulla indifferenziato, rivelando l'abissalità e l'infondatezza della nostra condizione, la scoperta della verità che attrae il sapere e l'anima permette di pensare che siamo fondati in quanto siamo chiamati: la vocazione è il percorso che la verità dischiude all'essere umano (cfr. HSA, 28, 17).

Nondimeno, nella sua decifrazione del mistero del tempo la filosofa spagnola sostiene che si tratta, più che di resistere a esso, di inoltrarvisi, di percorrerlo come un cammino che ci svolge e ci trasforma, senza permettere però che tutto ciò avvenga senza di noi, nell'inerzia e a occhi chiusi. Il tempo non è né un assoluto originario, né pura apparenza, né un neutro contenitore di tutte le cose, né un nemico; il suo dar-

[21] «Ci troviamo [...] nella strana, paradossale situazione per cui il tempo, elemento naturale dell'uomo secondo una metafora perennemente usata, valida, è un elemento dal quale si inferisce una costante minaccia. [...] L'elemento temporale, quindi, non sarà forse, se da esso provengono minaccia e angoscia, il più sfavorevole all'essere umano?» (LB, 104, 110).

si mostra già, di per sé, che non siamo consegnati alla morte, anzi, il tempo ci separa da lei, si interpone, come un mediatore amico. Esso «sgorga come acqua accanto all'essere per alimentarlo» (CB, 134, 138). E anche quando di ciò che fu vivo e grande ci restano soltanto delle rovine, il senso e l'effetto di questo confronto con il tempo non stanno nella distruzione. L'autrice sostiene che il mistero dell'uomo sia, in misura rilevante, il mistero del tempo. Il dato universale da cui bisogna partire, in quanto attiene alla consistenza del tempo stesso, alla sua essenza esperibile, va individuato nel fatto che, nonostante la sua effettiva fugacità inarrestabile, esso non smette di accompagnarci e di sostenere la vita. Non appena l'angoscia per il sentirci intrappolati nel trascorrere vorticoso lascia un minimo di spazio alla riflessione, è la nostra esperienza del tempo a dimostrarne, oltre che la fugacità, la prossimità incessante. I due aspetti coesistono in ragione del rapporto che intercorre tra il tempo e la morte; così solo la coimplicazione tra fugacità e prossimità permette di farsi un'idea di quale sia, per così dire, il mestiere del tempo nel contesto della vita universale e del suo permanente confronto con la morte stessa.

> Il tempo, contrariamente a quanto è stato detto con tanta insistenza, è quello che non ci abbandona. Ci sostiene, ci avvolge. E finché sostiene, il tempo innalza ed eleva l'essere umano al di sopra della morte, la quale sempre, prima del nulla, sta lì. Il tempo media tra la morte e l'essere che deve ancora vivere e vedere, ricevere e offrire, consumare e consumarsi. Della morte il tempo possiede e porta qualcosa. L'avviso della finitezza, prima ancora che permetta di riflettere, potremmo dire di riflettersi, sul soggetto umano, mostra già la sua parentela con la morte. Non di sostanza, certamente. Il tempo è l'orizzonte che presenta la morte perdendosi in essa. Ciò vuol dire che per i mortali consapevoli la morte cessa di giacere nel fondo e se ne va più in là, oltre l'oceano del tempo, alla maniera di un fiore inimmaginabile che si schiude dal calice del tempo (HD, 13, 7).

La vita abbandonata a se stessa sarebbe preda della morte. Il darsi dell'esistenza si radica invece nel fondamento del tempo e si apre assumendolo come ambiente vitale (cfr. ST, 19, 10-11; 31, 20; 68-69, 54) che ci separa dalla morte stessa e

mantiene aperto ciò che questa chiuderebbe d'un colpo: «tra vita e morte, intanto, media il tempo» (LB, 25, 24). Esso non solo sostiene, ma avvolge l'essere umano proteggendolo nel suo viaggio di creatura ancora nascente. Fa questo nella finitezza, senza poter salvare dalla morte e senza poter evitare di consumarsi, diversamente da quanto farebbe una garanzia eterna e definitiva: solo «finché sostiene», il tempo fa da mediatore protettivo, ossia finché non si è consumato del tutto. Più che differirla, ritardarla, esso spinge l'essere vivente al di sopra della naturale antecedenza della morte, la quale prima di qualsiasi nostra esperienza di annullamento o di distruzione vige già sia come avvenimento occorso a quanti sono scomparsi, sia come limite che ogni vita nuova trova e deve accettare in sé sin dall'inizio. Eppure, innalzati dal tempo, siamo trascendenza sulla morte.

Grazie al dono di questo misterioso mediatore (cfr. SC, 50-51, 59) ci è dato di vivere e, insieme, ci è chiesto di vedere, ricevere, offrire, consumare, consumarci. Sono tutti i verbi che dicono di movimenti essenziali dell'esistenza umana. Vedere, cioè destarsi e giungere a relazione consapevole con la verità della vita. Ricevere, per partecipare, oltre che alla vita stessa, alla verità che si offre e al dono della presenza degli altri, e nel contempo per ottenere risposta ai bisogni fondamentali. Offrire, perché solo quando la libertà è divenuta generosa, ricca di gratuità e misericordiosa si compie l'accoglienza del dono del tempo e della vita. Consumare, perché le esperienze, le stagioni e le forze della vita hanno fine. E consumarci, dato che l'essere che siamo trascorre sino a incontrare, un giorno, la morte. Dobbiamo ammettere che anche lei, a suo modo e proprio tramite la temporalità, non ci abbandona. Nel passare e nel passato essa si annuncia, si insinua nel viaggio dei viventi, particolarmente dei mortali consapevoli.

Il cammino del nostro essere nel tempo e del tempo in noi passa per la morte, espressione che va letta però non solo nel senso del morire un poco ogni giorno sino all'appuntamento finale ineludibile per tutti, ma anche nel senso di un misterioso attraversamento. Intanto sperimentiamo su di noi la ferita infertaci dall'insinuarsi della morte nel tempo, che solo consumandosi e trascorrendo può tenerla distante, al di sotto dell'elevarsi dell'esistenza. Nel mediare esso si consuma, consu-

mandosi produce il passato (cfr. CB, 74, 80). Così questo mediatore ci comunica comunque qualcosa della morte, la finitezza, che è insieme l'evidenza del terminare e il mistero del compiersi del tempo ricevuto. Perciò per noi il vedere è, presto o tardi, il veder finire, il vederci finire. E il ricevere è ispirato dal paradossale invito che chiede di restare per accogliere i doni della vita e, d'altra parte, di imparare a partire. Rimane, peraltro, una eterogeneità tra tempo e morte, che non condividono lo stesso elemento o sostanza. Perché l'uno è pur sempre lo spazio della vita, l'orizzonte in cui essa può farsi cammino, l'altra è negazione e interruzione della vita come del tempo stesso. L'effetto sulla coscienza umana è che anche la morte, da oscuro antecedente rispetto alla storia di ognuno, diventa pensabile, seppure inimmaginabile come esperienza ultima, al di là del tempo, quasi fosse un'ultima forma di vita del tutto diversa e antitetica a quelle conosciute.

Il tempo, come sappiamo, non media tra un essere già compiuto e quel presunto compimento assoluto che sarebbe la morte: né l'uno né l'altra costituiscono entità definitive. La morte, perché è la soglia del risveglio più che un nulla semplice e totale; l'essere umano, perché è il viaggio del suo inverarsi, non un'identità conchiusa. Questa tensione di forze in movimento – la vita e la sua origine, gli esseri individuali, il tempo, la morte – dispiega per noi una temporalità complessa, che intesse l'esistenza umana sviluppando una trama fatta di sogno, presente, passato, avvenire, futuro. Il sogno infatti – che sia considerato come il sogno creatore divino, o come condizione ontologica in cui ci troviamo inizialmente, oppure nel senso dei sogni che ci visitano nel sonno – è prevalentemente atemporale, una sorta di spazio generativo senza determinazioni di tempo, un invito a che il tempo inizi sotto forma di creazione divina o anche sotto forma di temporalità umana cosciente, riconosciuta con il risveglio, il pensiero, la libertà. L'eternità divina, in Zambrano, è concepita non alla stregua dell'immutabile, in quanto sempre identico a sé, e dell'impassibile, ma è presentita e pensata nel simbolo del sogno, che evoca l'appassionamento creatore, innamorato e deliberato di Dio. In questo senso è dal suo sogno che scaturisce il dono del tempo alle creature viventi. Tanto che anche per noi, sebbene sul piano di un'altra condizione di vi-

ta, l'esperienza del sogno non si lascia dislocare nel presente, nel passato o nell'avvenire. Si dà in una extraterritorialità rispetto alla tradizionale tripartizione della temporalità.

Di questi versanti del tempo si può dare una fenomenologia. Il passato appare alla coscienza come il cumulo della vita e delle esperienze già trascorse, un insieme di vissuti su cui la morte sembra aver già operato allontanandoli da noi.[22] Se il pensare, si è detto, fonda il passato come tale e questo si produce con il morire di frazioni e stagioni del tempo, allora è già una coscienza della morte quella che percepisce il passato stesso. Eppure, come si vedrà più avanti parlando della speranza, la memoria possiede un'apertura e un'intenzionalità che non derivano dal pensare la morte. La memoria inizia con il risveglio dal sonno e anzitutto già dalla nascita biologica, uscendo dal corpo materno, il pensiero comincia guardando indietro, formandosi come coscienza del passato. Poiché tuttavia il rapporto con il passato presuppone appunto la coscienza, sebbene anzitutto quale coscienza del morire del tempo, è sempre un presente quello da cui essa considera le cose. La coscienza trova il suo centro non nella percezione della mortalità, bensì nell'abitare il presente. L'esperienza temporale non si risolve mai in passato puro, se non, presumibilmente, nell'istante della morte; il passato è sempre correlato al presente vissuto. Perciò la morte in sé non è il criterio e la fonte dell'esperienza della temporalità. Il fondamento del rapporto tra passato e presente non è colto solo nel senso della presentificazione che la coscienza effettua, come ha insegnato Agostino, su ogni dimensione temporale. L'autrice considera piuttosto l'esperienza del presente sul piano di un processo di intermittenza strutturale tra l'ora e il non-più. La temporalità si dà per noi non tanto come indistinta durata.[23] quanto come discon-

[22] «La morte è quella che fa apparire il passato; ogni volta che sentiamo qualcosa, anche un semplice istante, come passato, è perché la morte si è sottilmente interposta, ha creato l'abisso della discontinuità. Poiché l'apparizione della discontinuità nel tempo è l'attualizzazione costante della morte, del continuo morire di ogni cosa» (HD, 217, 211).

[23] Come si è detto, la durata in quanto tale è concepita da Zambrano come una sorta di fondo primordiale o di materia prima del tempo, in sé priva di articolazioni e di qualità: «la durata è proprio ciò che soggiace a qual-

tinuità fatta di morte e di nuova nascita del tempo per cui, da un lato, esso sprofonda nel non-più, volgendosi in passato, e, dall'altro, ci raggiunge come un ancora che subentra: «il presente non è un istante, ma una successione di istanti tra loro separati da un vuoto appena percepibile» (ST, 83, 66). Ogni istante è soggetto alla sua fine, ma questa morte è a sua volta soggetta all'avvento di un nuovo inizio[24] in una dialettica di perdita e di riofferta di tempo in cui nessuna delle due tendenze vince sull'altra. In ogni caso il peso della perdita e lo sforzo per evitare che si tratti di una perdita completa devono essere sostenuti da noi e ciò diventa ancor più gravoso per il fatto che siamo esseri sociali e storici, dunque condizionati non solo dal passato biografico personale, ma anche da quello storico e collettivo.[25]

Se il passato sembra sequestrato dalla morte, il presente si sperimenta come tempo a disposizione della libertà, abitabile, orientabile, dilatabile. In quanto esseri anelanti, attraverso le prefigurazioni del bisogno, del desiderio, del sogno, ma anche delle aspettative negative tipiche della paura e dell'angoscia, giungiamo dal presente alla percezione di un avvenire possibile e probabile. Avvenire che prolunga il presente dato, lo sviluppa come un nucleo che si sta dispiegando. Un effetto percettivo inevitabile del nostro essere trascendenza, non essendo mai totalmente risolti e saturati in ciò che è dato nell'immediato presente, sta appunto nel guardare oltre, nel proiettarsi sino all'avvenire. Questo però lo facciamo a partire da quanto è noto, da noi stessi per come sentiamo, pensiamo, agiamo in un certo momento. Al di là di tale tentativo naturale di estensione del soggetto sul tempo, la temporalità si conferma come discontinuità, interruzione determinata dall'irrompere di una diversità. L'*avvenire* infatti viene relativizzato e posto in una prospettiva ulteriore non tanto, non solo perché legato al presente e al passato, quanto per il magnetismo del *futuro*, che si annuncia a noi non appena ci si presenta una finalità.[26] Mentre l'avvenire estende il presente noto, il futuro si preannuncia come una realtà altra, risolta in quanto compiuta e totalmente viva, non in quanto passata e morta.[27] Una realtà indecifrabile che attira alla prosecuzione del cammino e alla trasfigurazione di ciò che è ora e di ciò che intanto siamo. Per proiettarsi nell'avvenire bastano il bisogno, il desiderio, la paura, l'angoscia. Per entrare nell'attrazione del futuro dobbiamo rispondere con l'amore e con la speranza. Il che però non dice automaticamente che avvenire e futuro si contrappongano come una meta costruita, arbitraria e soggettiva a una meta vera, rivelata e ricevuta.

La discontinuità che sdoppia e complica il futuro sta nel fatto che, come sempre quando è mobilitato l'amore umano, resta tutta da dipanare l'ambiguità della meta e del cammino che richiede. Può trattarsi di un futuro falso, al quale sacrifichiamo il presente, noi stessi, gli altri, oppure può essere il futuro autentico in quanto compimento, liberazione, redenzione di tutti gli esseri. Un idolo vittimario che ci mangia vivi e che esige i sacrifici umani, o un Dio amorevole che sogna la creazione, dona vita ed essere e promette loro di non nascere invano. È, questo, un passaggio cruciale, che fa venire alla luce sia le devastazioni dello spirito necrofilo introdotto stoltamente dall'uomo nel suo rapporto con il tempo che gli è affidato, sia la possibilità radicale di una relazione completa-

siasi tempo che scorre [...]. È il primo vagito del tempo, il suo annuncio. [...] Nella durata c'è tempo vacante, estensione temporale senza movimento che la occupi» (ST, 72 e 73, 57 e 58).

[24] In un senso analogo Emmanuel Levinas ha parlato di una resurrezione del tempo nel suo *Totalité et infini*, Nijhoff, Den Haag1960, trad. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 291-295.

[25] «Se la creatura umana fosse una persona solitaria, nient'altro che il soggetto della sua vita, non sarebbe tragica, poiché l'aspetto tragico le deriva dal fatto che la propria libertà è impegnata in una trama di eventi, in una situazione; nell'essere innocente rispetto a quanto, tuttavia, deve inesorabilmente sopportare e superare» (HD, 233, 227).

[26] «Chiamiamo futuro la dimensione del tempo che si scopre quando si disegna in modo appena percettibile [...] la finalità. E la finalità [...] è pura quando qualcosa, un processo compiuto senza possibile continuazione, avanza e fa avanzare, continua a muoversi» (ST, 146, 120).

[27] «L'avvenire è il domani prevedibile, quello che si prevede presente e che in certo modo è già presente; partecipa della sicurezza che la coscienza stabilisce in tutto ciò che fa entrare in sé. Mentre il futuro è, in quanto tale, lo sconosciuto, il regno dell'illimitata speranza, e pur essendo una dimensione del tempo, tocca l'atemporale. Se l'espressione fosse corretta si potrebbe definirlo il sovratemporale, perché pur essendo tempo sfugge al carattere relativo della temporalità; si presenta con un carattere assoluto» (HD, 283, 276).

mente diversa. Nella fenomenologia zambraniana dei modi umani di rispondere all'appello del futuro diventa chiaro infatti che la struttura stessa della temporalità, ben al di là della finitezza creaturale implicata nella mediazione del tempo tra noi e la morte, finisce, quasi fatalmente, per essere innervata e riconfigurata da un principio di morte.

Agli antipodi di questa falsificazione del tempo, imparando a discernere l'appello del futuro e a seguire la direzione della sua identità nascosta, si risale a un riferimento così importante da integrare e chiarire quello alla costellazione semantica del sogno e da orientare l'orizzonte della temporalità. È il riferimento al futuro in quanto *promesso* e come *fonte della promessa* nata dal sogno divino. La sua disponibilità a promettere, a stabilire una relazione libera di impegno, di dono e di generazione della libertà umana ha sottratto Dio alla tentazione dell'onnipotenza confermandolo nell'amore vero. Chi scopre almeno l'ipotesi della promessa può scartare quella del Sacro di neutra onnipotenza e incuriosirsi all'idea di un Dio amante. Quanto a noi, alla riflessione sulla concreta fisionomia dell'esistenza, dovremmo renderci conto di come già la nascita di un essere umano rechi sempre con sé «la promessa di essere concepito e di venirsi insieme concependo interamente, pur senza vedere il termine né la meta» (CB, 24, 26).

La creatura umana vive come promessa non meno che come sogno.[28] Le due cose sono una sola. Dunque non vive come un oggetto o come l'effetto di una causa. E anche nella generazione interumana, nella relazione della madre verso il figlio o la figlia, chi è genitore non crea da sé, ma acconsente alla promessa della vita.[29] In ogni caso la dinamica del promettere creatore scardina lo schema lineare soggetto-oggetto-destinatario. La promessa infatti, per un verso, è rivolta a ogni nascente e, per altro verso, ognuno deve poterla in-

[28] «Tutta la persona umana, forse, è anzitutto una promessa, una promessa di realizzazione creativa» (M. Zambrano, *La vocación de maestro*, op. cit., p. 118).

[29] «Una madre vi è, propriamente, solo quando nasce un corpo nuovo, un corpo volto alla luce che adempie la sua promessa. Una madre c'è solo nell'adempimento di una promessa della vita alla luce» (LB, 19, 17).

carnare al modo di un coprotagonista. La libertà impara a ricevere la promessa, che le è indirizzata, solo avventurandosi nel lungo cammino necessario a corrisponderle e a confermarla. La promessa ha la vita tipica dei doni, perciò fiorisce esclusivamente grazie alla libera e creativa accettazione. Dono, scrive l'autrice, è «ciò che giunge in risposta a una domanda non formulata» (CB, 94, 99). Da una simile definizione si capisce che per lei, più che essere il dono a rappresentare il riferimento generale cui ricondurre il caso della promessa, è quest'ultima a costituire il paradigma originario di ciò che propriamente è un dono e che, come tale, sa suscitare una corrispondenza poetica.[30] Mentre la risposta a un bisogno o a una domanda è prefigurata dal richiedente, la promessa, dono supremo, giunge senza essere attesa o richiesta, essendo in realtà la risposta di vita più essenziale all'anelare delle creature. E la ragione, da facoltà impazzita che giunge al punto di inventarsi la verità o di dissolverla nelle sue interminabili analisi, si converte in *ragione poetica* imparando a ricevere la promessa, a risponderle cercando di chiarirla senza arbitrio.[31] Si coglie allora come l'elemento poetico del pensare e anche dell'esistere non derivi da una reazione compensativa all'eccesso di razionalismo della cultura occidentale, ma scaturisca da un riconoscimento iniziale della promessa che ci riguarda e ci chiama per nome, invitando a una vita intera e libera perché fedele alla sua verità.

> Il nome proprio, unico, inalienabile è quello che conferisce la presenza col solo essere pronunciato [...]. E così, se si è fedeli a questo sentire che fonda il semplice percepire la pulsazione del cuore come il centro della nostra vita, il suo ripetersi si mantiene come vittoria che spicca, la vittoria della nostra vita, o di qual-

[30] Il nesso tra gratuità del dono e creatività poetica appare confermato dal fatto che l'autrice indica nella poesia una risposta suscitata a quella prima, imprevista risposta che ci raggiunge nel dono stesso: «la poesia inizierà sempre da una risposta a una domanda non formulata» (HD, 65, 60).

[31] La questione segnalata dall'espressione «ragione poetica», che riguarda la valutazione complessiva dell'opera dell'autrice, sarà ripresa nel prossimo capitolo. Per un'accurata analisi del contesto storico-culturale nel quale ha avuto luogo la genesi della prospettiva della ragione poetica rimando allo studio di A. Bundgård, op. cit., pp. 25-177.